

Title	表象の道
Author(s)	細谷, 昌志
Citation	大阪外国語大学論集. 4 p.257-p.277
Issue Date	1990-12-15
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/79523">https://hdl.handle.net/11094/79523</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# 表 象 の 道

細 谷 昌 志

## Der Weg der Vorstellung

Masashi HOSOYA

### 序

デカルトは、方法的懐疑を駆使し、あらゆる外的権威を否定して、揺ぎない認識の基盤を＜我思う、故に我あり＞という思惟する自我に求めた。しかしここで注意しなければならないのは、デカルトが懐疑の俎上に乗せたのは、自分の受け入れてきた諸観念であって、自分が置かれている現実の国家や教会の原理を直接に疑ったわけではないということである。「私が明証的に真であると認めたいでなければ、いかなるものも真として受け入れないこと。そして疑いをさしはさむ余地のないほど明晰かつ判明に私の精神に現われるもの以外は、けっして私の判断の内に取り入れないこと」という、デカルトの明証の規則は、このことを言いあらわしている。

ところで、自分の受け入れてきた観念を懐疑の俎上に乗せるというこの営みは、自分の内なる表象のレベルにおいてであり、またそこにおいてのみ、判断するという認識行為も可能となる。それ故、カントもコギトを「私の内なる表象の確実性」<sup>(1)</sup>と言表し、「我考えるという意識があらゆる私の表象に伴われなければならない」<sup>(2)</sup>と言うのである。

更に、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』で次のように言う。「自然の事物はすべて、法則にしたがって働く。理性的存在者のみが、法則の表象にしたがって (nach der Vorstellung) 行為する能力、換言すれば原理にしたがって行為する能力、すなわち意志をもつ」<sup>(3)</sup>と。法則の表象にしたがって行為する能力とは、この場合、実践理性、道徳的意志のことであるが、「表象にしたがって」の部分ゲーシュペルトして強調されているのは、法則の表象そのものが「道徳的と名づける卓越した善をなすもの」<sup>(4)</sup>だからである。換言すれば、法則の表象すなわち義務の表象は、人格のあらゆる価値の第一条件としての「道徳法則と一致する心術の確実性」<sup>(5)</sup>を可能にする地平だからである。近代的自我の確立、啓蒙の精神、懐疑と批判のはたらきに伴って＜表象＞が哲学的思惟の地平として刮目されることとなる。

さて、表象は、第一義的には、認識の事柄である。人間の認識は表象することによって対象に

関係することであり、判断とは「対象についての間接的な認識、すなわち対象の表象の表象」<sup>(6)</sup>にはかならない。ところで、カントは、人間の心の能力を、認識能力、快・不快の感情、欲求能力の三つに区分したが、表象はまた快・不快の感情や欲求能力とも深く関わっている。すなわち、「表象が心のすべての力、すなわち生の原理と合致する時が快である。しかし表象が生<sup>レ</sup>の原理と対立するようなものであれば、われわれの内におけるこの対立の関係は不快である。……それ故、ある被造物つまり表象にしたがって活動していないものは、快・不快の能力をもたない。」<sup>(7)</sup>一方、欲求能力とは、そもそも「表象によって、これらの表象の対象を現実化する原因となりうる能力」<sup>(8)</sup>のことであり、「表象がわれわれを対象へと規定する根拠である時、われわれはその対象を欲求している」<sup>(9)</sup>のである。

人間の認識能力ばかりでなく、快・不快の感情や欲求能力も表象的であることを鑑みて、カントは次のように総括する。「生とは自己活動性の内的原理である。この内的原理にしたがって行動する生ける存在者は、表象にしたがって行動しなければならない。」あるいは、「われわれは、表象にもとづいて行動するという内的原理をもっており、それが生である」<sup>(10)</sup>と。ところで、この「表象にもとづいて (aus Vorstellungen)」の「もとづいて (aus)」という前置詞は、カントにおいては慎重に使われ、深い意味が含意されている語である。たとえば、『道徳形而上学の基礎づけ』に見られる「傾向性によってではなく、義務にもとづいて (aus Pflicht)」<sup>(11)</sup>や『純粹理性批判』に見られる「われわれの認識がすべて経験とともに (mit der Erfahrung) はじまるとはいえ、だからといって、経験にもとづいて、(aus der Erfahrung) 生じるのではない」<sup>(12)</sup>という語句は、それぞれ、カントの実践哲学と理論哲学の根本思想を端的に表現している。「もとづいて (aus)」とは、「……を基源として」あるいは「……を原因として」の意味であり、批判哲学からすれば、道徳的行為は義務にもとづくのでなければならぬし、反対に、認識は経験にもとづいてはならないわけである。そこで、カントが、生とは表象にもとづいて行動することであると言う時、生は、単に表象と共にとか表象にかなってとかではなく、表象を基源とする行動であることが、生に要求されているという意味である。まさしく、まず太初に表象ありき、である。

さて、＜表象する＞すなわち＜前に立てる (vorstellen)＞とは、後述するように、出会いくる何ものかを自分自身に向ける形で自分自身の前なる外へ立てるということであり、そこに対象の対象性の地平が成立してくる。それは、直接性への通路が遮断された全き間接性の世界の事柄であり、物と人との間に厳たる隔りが置かれることを意味している。表象の構造に由来する、こうした間接性と隔りは、一方では、対象が対象となり、自己が自己となる、そうした自立した領域を確保せしめる。しかし、他方、表象の間接性と隔りとは、生からの乖離、行動との隔りを生む元凶として、主として生の哲学の側から、たとえばベルクソンやニーチェによって厳しく弾劾された。フィヒテもまた、表象の間接性の内に潜むニヒリズムを目撃した一人である。フィヒテによれば、表象成立の瞬間において、表象作用の根源である自我の自我性は喪失されてしまう。

なぜなら表象においては、Ich bin ich は端的に現前しえないからであると。同じくヘーゲルも、表象作用にともなう外化と対象性を批判し、宗教から絶対知へという自らの体系における文脈の中で、「表象という形式を廃棄すること」、「意識の対象を越えること」<sup>(13)</sup>を課題とした。表象の廃棄の暁には「意識に対してあり、他者としてあるにすぎないような見知らぬものがくっついていてその外観は、はらい落とされる」<sup>(14)</sup>とされた。

哲学史を通覧すれば、表象自体を批判すること、表象を廃棄すること、表象性を越えることがそのままカントを越えることに直結していたと言える。

そこで、われわれは次のように問わなければならない。すなわち、「表象性はどのようにして越えられることができるか」、「そもそも表象性を越えるとはどういうことか」、「表象性はたして越えられるべきものであるのか」と。表象の道はそのような問いと共にある。

## 1. 表象と生

生命とは、外界の変化に抗しての個体と種の保存という自己同一性の保持であると言える。生物学的に敷衍すれば、さまざまな環境（外）の変化に対する、個体（内）におけるエネルギー代謝（一定のエネルギーの獲得、消費）と物質代謝（自分を構成している物質の合成、分解）という自己保存的な生体反応であり、更に、種の保存としての遺伝と増殖がその本質をなしている。そして時として現われる個体と種の変化としての、何らかの進化的な要因がそれにつけ加えられる。しかしながら、一般的に言えば、生とは内と外との対立を内から統一するもの、と考えられよう。

西田幾多郎は、生命の世界を「物質の世界と異なり、自分自身の中に自己表現を含み、自己の内に自己を映すことによって、内と外との整合的に、作られたものから作るものへと動き行く世界」<sup>(15)</sup>であると言っているが、生の営みが、前述のように、表象と不可分の関係にある、そのような生を明らかにする場合、やはり、われわれはライブニッツに立ち戻って考える必要がある。ライブニッツによれば、表象とは「一なるもの、すなわち単一な実体において多なるものをはらみ、表現しているところの一時的な状態」<sup>(16)</sup>と定義される。単一な実体つまり創造されたモナドは、いわば生の根源力たるエンテレケイアを本質とするが、それは、「単一な実体の内的作用すべてが表象とその変化」<sup>(17)</sup>にはかならず、「表象という活動なしには存続しえない」<sup>(18)</sup>という程の意味であり、モナドが「宇宙の永遠の生きた鏡」<sup>(19)</sup>といわれる所以である。

ところで、モナドには「そこを通して何かが出はいりできるような窓がない」<sup>(20)</sup>、つまりモナドは決して外からあるいは他から変化を受けることがないと言われる。このことに対してこれまでさまざまな解釈がなされてきたが、そのこと自体が「窓のないモナド」に対する人々が受けた当惑の度合いをよく示している。例えば、「モナド（「一」）が表現・表出を本質的性質とすることは、モナドが本質的に他者とかかわりをもつことにかならず。……モナドは無窓であるど

ころかモノドそのものが全面的に窓である。『モノドロジー』の中で「モノドには窓がない」という箇所は、「ものが出はいりする」窓がないというだけの、きわめて軽い意味で言われているにすぎない」<sup>(21)</sup>と。

しかしながら、何が何でもモノドを他者と関わらせんがために過剰なテキスト解釈をすることは、かえって角を矯めて牛を殺すことにもなりかねない。ライプニッツが窓のないモノドを唱えたのは、モノドの単一性を重視し、「分割」や「部分の組み合わせ」を斥け、「モノドはただ一挙に生じそして消滅しうるのみ、すなわち、創造によってのみ生じ得、絶滅によってのみ消え得る」<sup>(22)</sup>と考えた論理的帰結にはかならない。そして更に次のように敷衍される。「哲学者たちは、形相、エンテレケイアあるいは魂といったものの起源についていつも困惑してきた。自然の有機体がけっしてカオスや腐敗から生まれるのではなく、かならず種にもとづくということ、しかもその中には疑いもなく、あるあらかじめ形づくられたもの（preformation）が含まれていることにわれわれは気づいたのである」<sup>(23)</sup>と。

ところで上述のライプニッツの形而上学的な言表は、奇しくも二十世紀の終りの今日、物理的な学問を基礎にして生命現象の謎を解こうとした分子生物学の登場によって、一つの科学的な例証を得たものと思われる。分子生物学は、DNAの二重らせん構造の発見によって誕生したが、それによれば、物質代謝とかエネルギー代謝とかいう具体的に目に見える生命現象は、実は、各個体内のDNAに刻みこまれた遺伝情報の解読と複製の結果つくられたタンパク質によって可能とせられる。したがって生物の生命現象の基本は遺伝と増殖にあり、それはDNAに刻み込まれた遺伝情報によって司られていると。<sup>(24)</sup>

さて、ライプニッツの先の種とか「あらかじめ形づくられたもの」という概念は、「微小な表象」のレベルに属するが、この微小な表象において表象される内実が、分子生物学的に言えば、DNAに刻みこまれた遺伝情報であり、その解読と複製という働きが表象（表出）作用そのものであると解することもできる。とすれば、遺伝によって個体と種に生得的にくみこまれた生物学的なメカニズムが、その自己完結性と自己運動性の故に、モノドに窓を必要としないという思想の体现であると考えることができる。

一方、動物行動学（Ethologie）を開いたK. ローレンツによる「生得的解発機構（angeborener Auslösemechanismus）」説は、経験科学の立場からのもう一つの例証を示している。従来、動物の行動様式を研究する場合、パブロフ説や行動主義的心理学に見られるように、刺激と反応による学習システムとしてとらえるのが一般的であった。その場合、生は、外から刻印されたものの単なる経験的蓄積以外のものではなく、それらが束ねられて一なるものとなること、したがって自己同一性がどうして可能となるかが説明されないこととなる。動物行動学が問題とするのは、刺激・反応という反射過程そのものではなく、それ以前の、つまりそれらの受容の開始のところである。一体、個々の生物は、種の保存をはかるために、どのような特定の刺激に対してどのような反応が起るか、どうして知るに至るのであろうか。ローレンツによれば性

的な応答の行動が可能になるためには、それに先立ってまず、「刺激を濾過する一つのメカニズムが接続されて」<sup>(25)</sup>いなければならない。殺到する刺激の中であって、特定の刺激に対してのみ継続的に反応しうるためには、当刻の刺激があらかじめ他から区別され、いわば際立たされているのでなければならない。「刺激を濾過する」という表現はそのような意味である。したがって、それは一般に「パターン認知」と呼ばれるものと同じである。

パターン認知とは、画面の中の図と地の関係のように、ある特定の性質を浮き出たせ、他を捨象ないし背景に押しやる、そうした操作によって一定のパターン（型、ゲシュタルト）が形成される。このパターンによって状況を読み取る（刺激を選り分ける）、そうした認知の作用のことである。刺激の濾過という操作を行う、この独特の生理的な受容装置をローレンツは「生得的解発機構」と名づけた。「生得的」とは、それが遺伝によって個体と種の内に組みこまれているという意味であり、「解発」とは、このメカニズムは何らかの機縁で一挙に解き放たれる（解発される）からである。ただし、それは「特定の鍵でしか開けられない錠」のようなものののだが。

ところで、ローレンツが「刷りこみ（Prägung）」と呼んだ現象は、生得的解発機構における表象のはたす役割を明らかにしてくれる点で注目に値する。刷りこみ現象が見られるのは、孵化後ただちに巣を出ることのできる鳥類においてであるが、その雛鳥の「あと追い行動」やライヴァルとの闘争、そしてとりわけ性行動に顕著にあらわれるという。たとえば、ハイイロガンが孵化して、最初に、その雛鳥の眼に映った「何か動くもの」が雛鳥にとってのいわば母親であって、一度そのような像が刷りこまれると、生涯、ハイイロガンはその後を追いかける行動様式をとる。あるいは、生後まもないクジャクに、あるゾウガメが刷りこまれると（動物園において）、このクジャクは、将来、ゾウガメに羽を広げて求愛のポーズをとり、雌クジャクへの性的反応は抑制されてしまう。

自然界では起りえないこうした悲劇的な刷りこみ現象は、どう理解されるべきであろうか。雛鳥は学習したのであろうか、他者との出会いという意味での一つの経験（カント的にいえば総合）をしたのであろうか。雛鳥の最初の表象においては、なるほど「外」を映したには違いないが、刷りこまれることによって、「外」がそのまま「内」へ反転し、反転することによって「内」に対する「外」はもはや存在していない。一度刷りこまれたら二度と修正がきかず、あたかもそれが生得的であったかのように生体にビルト・インするという点において、また、たった一度の刷りこみが生涯の行動様式を一挙に決定してしまうという点において、「刷りこみ」もまた生得的解発機構とみなされるのではないと思われる。

ついでに言えば、ベーコンのいう偶像<sup>イデオラ</sup>（洞窟の偶像や種族の偶像のみならず、市場の偶像や劇場の偶像すら）も、刷りこまれたパターン認知の一種として、すなわち、取りのぞくことの困難な偏見や先入見として機能するかぎり、習慣が第二の自然といわれるのと同様に、人間において一つの生得的解発機構と化しているとも言えよう。

## 2. 表象の構造

カントは自らの批判哲学を、超越論的観念論であると共に経験的实在論でもあると位置づけている。超越論的観念論とは「あらゆる現象をもって残らずこれを単なる表象と見、物自体とは見なさない」<sup>(26)</sup>ということであり、経験的实在論とは感官の外的対象の現実存在を承認することであるが、超越論的観念論であると共に経験的实在論であるとは「単なる自己意識の外に出ることなく、また、私の内なる表象の確実性、すなわち＜我思う故に我あり＞より以上のものを想定することなく、物質の現実存在を承認する」<sup>(27)</sup>ということを意味する。それというのも、物質の諸表象が「外的といわれるのは、それぞれがそれ自身において外的な対象へ関係するからではなくて、知覚をして空間に関係づけるからである。空間においては、すべてのものが互いに外的であるが、空間自身はしかしながらわれわれの内にあるのである。」<sup>(28)</sup>

さて、「表象の立場」という言い方が許されるとすれば、それはやはり超越論的観念論であると共に経験的实在論であるという意味においてである。思うに、カントにあっては、すべての表象はわれわれの「内」に存立するにもかかわらず、表象の対象はわれわれの「外」にあるからである。「内」と「外」との関係を、ハイデッガーは次のように言い表わしている。「われわれは、いつも、人と物との間において (im Zwischen) 活動しなければならない」<sup>(29)</sup>と。人と物との出会いの場としての「間 (das Zwischen)」とは、カント的にいえば、経験成立の場のことである。したがって、表象の道とは経験の道でもある。

そこで、ハイデッガーのカント解釈を手がかりにしながら、表象の構造分析を試みたい。表象するとは、さしあたっては、把握すること、知覚することであるが、同時に、再現前すること (re-präsentieren) でもある。再現前とは「出会いくるものを眼前に保つこと」<sup>(30)</sup>である。「出会いくるもの」は「自らを示すもの」であり、見方を変えれば、「われわれに迫ってくるもの」「われわれに殺到するもの」である。したがって、出会いにおいて感覚は何か揺さぶられる、襲われる、殺到にさらされるといった事態が生じる。「眼前に保つこと」は、そうした「あるものを自分自身に対向させつつ現前に (entgegen-, gegenwärtig) 保持すること」<sup>(31)</sup>である。そのことによって、「私の方に向けて (auf mich zu) ありありと生成すること」<sup>(32)</sup>が可能となる。すなわち、「出会いくるものは、存立するものとして、つまり立場 (Stand) をもち、持続的にあるものとして規定される」<sup>(33)</sup>こととなる。ハイデッガーが対象 (Gegenstand) を、Gegen (対して) と Stand (立つもの) に分けて論ずるのも、上述の表象の構造と対応させて考えているからにほかならない。

敷衍すれば、表象する (vorstellen)、つまり前に立てる (vor-stellen) とは、「自分自身の前 (という外) へ立てる (vor sich hin-stellen)」と共に、「自分自身に向けて (内へと) 立てる (zu sich her-stellen)」という二重の構造を有している。前者によって、対象の対象性が、後者によって、意識の自己関係性が成立してくる。すなわち「自分自身の前という外へ立てる」

とは、自分の前に立てるという形で、物をいわばつき離し、一人立ちさせること（対象化すること）である。対象の対象性は、われわれが会いにくるものの殺到の只中であって、これを「われわれに相対して立たしめ、存続（Stehen）へともたらし、そして可能な自立性の一領域を構築し保存することによって」<sup>(34)</sup>可能となる。

ところで、物が対象化されるということは、物に名があたえられるということであると言ってもよい。主観－客観関係における客観は、人間の判断によって述語づけがなされるのである。ヘレン・ケラーが言葉というものを学んだ事態（水という言葉の習得に至る、例のサリバン先生との感動的なシーン）は「物には名がある」ということを彼女が理解したということであるが、それは彼女がはじめて表象作用を行い得たということにはかならない。なぜなら、その時、彼女は物との直接的な同一的なあり方、物に埋没していたあり方から離れ、物への直向的な視線(?)を翻し、自分とは分たれた存在として、そのものを「水」として自分の前に立て表象したからである。彼女にあっては、物の名としての言葉を知ることと、対象を対象化することと、自我を自立せしめることは皆一つの事柄であった。そして、また、我と汝（ich und du）の関係が彼女に開かれるのも、そこから遠いところには無かったのである。

次に、「自分自身に向けて内へと立てる」とは、対象を内面化することであるが、それは、自己から出て他者へ向い再び自己へ帰る、という自己意識の運動（自己関係性）でもある。対象の対象性の成立する地平では、われわれは、あるがままのもの、<sup>な</sup>生のもの、物自体的なもの、総じて一切の直接的なものから遮断される。われわれは、表象することによってしか対象に関係することができないのである。カントは、「経験対象へと対象化する以前にわれわれに会いにくる現れを、それ自体の本質において問い質し規定するということを捨象した。」<sup>(35)</sup>しかし、物は対象化されることによって自立し、物を自立せしめることによってわれわれも自立する。われわれは自己の外へ、自己を越えて行かなければならず、対象そのものを經由する道順をとらなければならない。カントにとって意識の自己関係性は、つねに、自己の対象への超越性を含んでいる。われわれは、外界の中に、外官の前に広がる事物の秩序の中に自己を係留するのではなければならない。しかしながら、実は、表象において、上述のように対象の可能な自立性の一領域を自己の前に立てるためには、あらかじめ、自我の可能な自立性の領域が自己の内に開かれているのではなければならない。内にコスモスが樹立されているのではなければならない。論理的には、対象の対象性に統覚が先立つわけである。

### 3. 表象源泉の異種性

人間の認識は、諸表象の総合において成り立つ。総合とは、一般的に、自己同一を脱して他のものと合して存立していることである。ヒュームが洞察したように、およそ認識においては、われわれはあたえられた以上のことを語り、経験の所与を超出する（hinausgehen）こととなる。



すなわち、いやしくも認識といえるのは、たとえば、太陽が千回も昇るのを「私は見た」ということを確認する場合ではなく、太陽は明日も（つまり常に）昇ると判断する時であるが、「常に」「すべての」「必ず」と言った語に対応する事態は、どこを探しても経験の内には無い。にもかかわらず、われわれはその種の語を使い、それを認識にとって不可欠の要件とみなす。ヒュームのごとく、習慣に還元しないとすれば、それを可能にしている根拠は一体何か。「悟性がAという概念の外において、Aとは無縁でありながらもかかわらずAと結びついていると考えられるような述語Bを見いだしたと信じる場合、悟性が拠りどころにする不可知なもの（X）とは何であろうか。それは経験であることはできない。」<sup>(36)</sup>カントが「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」に腐心した所以であり、「統覚」の発見がカント哲学の不朽の功績であるといわれている所以である。

しかし翻って考えてみれば、カントにとって衝撃であったのは、現実存在の認識のためには、思惟の他になお「あるもの」、つまり現実的なものの直観（知覚）がつけ加わらなければならないということであった。「物の可能性は、けっして物の概念の無矛盾からのみ証明されるのではなく、その概念に対して、それに対応する直観が確保されることによってのみ証明される」<sup>(37)</sup>のである。「すべての思惟は……最後には直観へ、したがってわれわれにあっては感性へ関係しなければならない。」<sup>(38)</sup>ここにわれわれの悟性の決定的な限界がある。すなわち、われわれ人間の悟性活動は「諸表象を比較し結合あるいは分離し、感性的印象という生の素材に手を加えて、経験と呼ばれる対象認識をつくりあげる。」<sup>(39)</sup>そのかぎり、悟性は自発的なはたらき、すなわち機能（Funktion）とみなされるが、しかし、それは単に論証的、比量的に、つまり間接的、迂回的に遂行されるにすぎず、直観のように直接的に端的に対象に関係することはないのである。

ライプニッツは、しかしながら、感性的直観の根源性を認めず、もっぱら悟性によってのみ実体を規定し、それについて内的性質を認識しようと考えた。感性は、ライプニッツにとって、単に混乱した表象の仕方であって、何ら表象の特別な源泉とはみなさず、ただ表象の判明さの度合いに応じて、微小な表象（裸のモノイド）から意識的表象（理性的な魂）までを区分し、混乱した表象と判明な表象の違いの原因を、感性的であるか、悟性的であるかに求めたにすぎない。ライプニッツは「感官に、悟性の表象を混乱せしめ奇形化するという卑しむべき仕事以外なにも許さなかった」<sup>(40)</sup>のである。

しかし、悟性的表象が混乱し、感性的表象が判明であることもありうるし、判明な悟性的表象（概念）があると共に、判明な感性的表象（直観）もまたありうる。「感官の表象に誤謬は存在しない（なぜなら、それはまったく判断を含んでいないから）。」<sup>(41)</sup>認識が混乱している場合、その原因は、認識が感性的であるからではなく、論理的に混乱しているからなのである。

したがって、「感性的認識は混乱したものであるという理由で感性的なのではなく、対象から触発されるかぎりで心の中に起るという理由で感性的なのである。知性的認識は判明であるからという理由からではなく、それがわれわれ自身から生み出されるという理由で知性的なの

である。』<sup>(42)</sup>感性の受容性 (Rezeptivität) と悟性の自発性 (Spontaneität) という認識能力の異種的な二重構造こそ、人間の認識の有する特殊な制約にはかならない。それ故、カントは言う。「感性なしにはわれわれにいかなる対象もあたえられず、悟性なしにはいかなる対象も思惟されないであろう。内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である」<sup>(43)</sup>と。

ところで、ロックは観念の起源を問うて、「ただ一語をもって経験から」<sup>(44)</sup>と答え、感性化した。他方、ライブニッツからヘーゲルにいたる合理論は、観念の実体性に依拠することによって、現象をことごとく知性化した。ニーチェは、諸観念の起源を問い質す系譜学を試みたが、結局それは、形而上学という「かの自称女王の生まれが、普通の経験という賤民に由来する」<sup>(45)</sup>という、ロックの主張への逆転にはかならなかった。「主と奴」の弁証法のごときニーチェのこの逆転の試みは、しかしながら、感性的なものの復権を約束するものではない。感性的なものもまた没落し、廃棄され、残るのは、不毛な「一つの戦場」のみである。

このことに関して、ハイデッガーは、次のように適切に評している。「ニーチェによって遂行された逆転の結果、形而上学にとっては、非本質への転倒がわずかに残されているにすぎない。超感性的なものは感性的なものの変り易い所産となる。しかしこの感性的なものは、自分と対立するものをそのように下落させることによって、自分自身の本質を否認することとなる。超感性的なものの罷免は、単なる感性的なものを除去し、そのことによって両者の差異を除去してしまう。超感性的なものの罷免は、感性的なもの（感覚されたもの）と非感性的なもの（思惟されたもの）との差異に関して、そのどちらでもないという状態で終熄する。この罷免は無意味なるものの中で果てる。」<sup>(46)</sup>このニヒリズムは、ニーチェが自覚し自ら引き受けようとしたニヒリズムをはるかに越えているであろう。なぜなら、そこでは、何も表象に映らないし、表象するものも何もない。外官においても内官においても、何の明暗もない白々とした、また、何の奥行きもないのっぺりとした平坦な世界が涯なく広がるのみである。表象が不可能なかぎり「運命」と呼ばれるごとき高貴なもの、また可能とはなりえないからである。ニーチェの超人をもってしても、このニヒリズムに耐えることは容易ではないと思われる。

さて、こうした観念の系譜学 (Genealogie) の不毛な努力に終止符をうつために必要とされる手続きがあるとすれば、その一つはカントのいう「反省」であるであろう。「反省とは、直接に対象の概念をえるために、対象そのものに関わりあうのではなく、われわれが概念に達することのできる主観的条件を見出すために、まずわれわれが用意する心の状態のことである。それは、あたえられた諸表象とわれわれの相異なる認識源泉との関係の意識であり、この意識によってのみ、表象相互の関係が正しく規定される。」<sup>(47)</sup>前述のように、認識は諸表象の総合、すなわち主語表象と述語表象との関係の樹立である以上、われわれは「悟性と感性のうちに二つのまったく異なる表象源泉を求め、しかも両者が結合してのみ、事物についての客観的、妥当的な判断が可能となる」<sup>(48)</sup>ということを明確に自覚する必要があるのである。ヘーゲルは、『精神現象学』の緒言で、絶対者の臨在 (Parusie) を楯に、かかる反省の意識を「余計な努力」<sup>(49)</sup>と斥け

ているが、表象源泉の二重性と異種性についての反省意識は、系譜学なるものの無効性を宣告し、形而上学的問題への不毛な関わりから、われわれを解放してくれるのである。

しかしそればかりではない。超越論的反省によって、「ライプニッツの教説のあの独特な思考法の指導的根拠が単に誤解にもとづいているにすぎない」という「予期せざる利益」<sup>(50)</sup>をもたらした、とカントはいう。ちなみに、超越論的反省とは「表象が純粹悟性に属するものとして相互に比較されるか、あるいは感性的直観に属するものとして相互に比較されるかを識別するはたらき」<sup>(51)</sup>のことである。感性の対象（現象）における諸表象の総合が問題である場合、たとえば、諸表象がそれ自身一様であるか、異なっているか（*einerlei od. verschieden*）、一致しているか、対立しているか（*einstimmig od. im Widerstreit*）、内的か、外的か（*innerlich od. äußerlich*）等が問題である場合、とりわけ、諸表象は、われわれの認識能力（感性と悟性）に対して二重の関係を持っている。

一様性と差異性について言えば、カントは二つの水滴の例を挙げて、ライプニッツの「不可識別者同一の原理」を批判している。すなわち「概念に関してすべてがどんなに一様であっても、やはりこの現象が同時に異なった場所にあるということは、（感官の）対象そのものの数的差異性を成立せしめる十分な根拠となる」<sup>(52)</sup>と。直観の公理からすれば、すべての直観は外延量（*extensive Größe*）にほかならないからである。

また、内的か外的かに関して言えば、事物が感性の対象であるということは、そもそもわれわれは事物について、それから触発されるという仕方以外には何も知ることができないということであるが、そのことは「事物の内に何があるかをわれわれは知らない」<sup>(53)</sup>ということを意味している。したがって、われわれが事物について知るところは、純然たる外的関係のみであり、そして、それを可能にする空間・時間そのものが、相並んで（*nebeneinander*）、次々と（*nacheinander*）という「単なる関係表象」<sup>(54)</sup>にすぎないのである。「空間における実体をわれわれが知るのは、空間中で作用している力、すなわち、他を自分に引き寄せたり（引力）、あるいは自分に侵入してくるものを阻止したりする力（斥力と不可入性）によってのみである。」<sup>(55)</sup>このことは、単に物理学という学問にのみ適用される思考法ではない。われわれの日常生活、たとえば、車社会における人間の営みを観察すれば、明らかである。われわれが車を走らせている場合、自分の前後左右の車の内側、つまり、運転者の顔や彼の人柄、性格、彼の経歴を知らない。われわれは車の外側に現われた徴表（右折、左折の合図、ブレーキによるランプの点滅等）を通して、その内側（運転者の思考）を推測し、接近したり離れたたり追い越したりの運転をするしかないのである。

さて、ライプニッツのモナドに窓がないのは、モナドが自己の表象にのみたずさわり、したがって、一切はただ内的にすぎないことの端的な言表である。すなわち、モナドが他のモナドに作用を及ぼしたり、被ったりするということは直接（物理的に）ありえないのである。したがって、「単一な実体の場合、あるモナドが他のモナドに及ぼす影響は観念的なものであって、しかも神

の媒介によってのみ効果をもつにすぎない。」<sup>(56)</sup> 実体相互の交互性を可能にする原理は、やはり、予定調和たらざるえない。同じことであるが、ライプニッツが表象を「一における多の表出」と言う場合、「外」にある「他」なるものとしての「多」は、「内」なるものの多としての内的表象から単に類比されたものにすぎない。モナドは宇宙を映す鏡と言っても、それは、何よりも自己の身体という内的宇宙を表出することによって、間接的、類比的に全宇宙を表現する（あるいは映す）ということである。表象源泉としての感性的直観の根源性を認めないかぎり、ライプニッツにあっては、神を除けば、モナドの「外」という概念は原理上存在しないし、実在的他者などありえない、またある必要もないのは当然の帰結である。

#### 4. 偶然の問題

デカルトは真と偽について論じた「第四省察」において、誤謬の原因をさぐり、それを自由意志の乱用に帰した。そもそも真と偽が問題となってくるのは判断においてであるが、根拠が明晰判明でないにもかかわらず判断を下す時に、誤謬が生じる。すなわち、誤謬は無根拠のまま肯定ないし否定するという判断における自由意志の誤った使用に由るが、その際デカルトが糾弾してやまなかったのは、真と偽とをはっきりと区別していない人間の意識のあり方、換言すれば、とりたてて誤謬を犯しているわけではないが、ただ真実らしさに引きづられているといった、そうした日常的な人間のあり方に対してであった。「ところで何が真であるかを十分、明晰判明に把握していない場合、もし私が判断をさしひかえるなら、私は正しく、誤ることがないのは明らかである。しかし、もし私がそこで肯定したり否定したりするなら、その時私は意志の自由を正しく使用していないのである。そしてもし偽である側に私を向わせるなら、明らかに私は誤る。しかし、もし反対の側を選ぶなら、なるほど私は偶然に真理に出会いはするものの、だからといって罪を免れるわけではないであろう。」<sup>(57)</sup>

真であることを肯定（ないし否定）するに足りる確かな根拠を欠いていながら、肯定したり否定したりすれば、たとえ真理に出会ったとしても、それは偶然に真理の中に落ちたのであり、まさにその点に誤謬の責任がある。デカルトは、徹底的に偶然を排除することによって、自ら確実性を把握し、自覚的に自己を形成していくべく、自我の覚醒を強く促しているのである。そしてこのことは、デカルトが自らの若き日を回想した述懐と密接に関連している。すなわち「私は、私の行動において明晰に見、確信をもってこの人生を歩むために、真と偽を区別するすべを学びたいという、極めて激しい欲求をつねに抱いていた」（『方法序説』第一部）と。彼が樹立しようとした学（Wissenschaft）の基礎づけと生（Leben）の基礎づけとに通底するものは、偶然を排除せんとする自我の実存的な姿勢であるといえる。

偶然の下に隠れている必然を認識することは、近代的自我の自覚や学的エートスを形成するものである。しかし、偶然性の捨象、撥無が、単なる知のレベルにとどまらず、より深く生

(Leben) の要請によるものであることは、呪術や宗教の有する救いの構造のうちに散見される。すなわち、次のように考えられる。生きることに人間は苦悩に堪えているが、いわれの無い苦悩に堪えることはできないのが人間というものである。堪え忍ぶことができるのは、それが心理的に不合理なものでないと思われる時である。原因の明らかでないもの、すなわち、偶然ほど人間の心理にとって不安なものはない。それ故、人間の生が偶然にさらされてあることから、偶然性の撥無が生の緊急の要請となる。ここに呪術一般を育くむ心理的基盤が存しているのである。

偶然と言っても、この場合、あくまで人間の主観的関心の内に生じた表象としての偶然にすぎない。たとえば、風にとばされて大きな瓦が歩行者を死なせたとする。この場合、風力と歩行人への瓦の衝撃度だけを問題にすれば、そこには力学的秩序があるだけで、偶然というものは入る余地はない。ベルクソンによれば、「偶然が入ってくるためには、結果が人間に対して何か重大な意味を帯びていて、この重大さが原因にはね返って、原因をいわば人間臭くするのでなければならぬ。偶然とは、力学的機制がまるで意図をもっているかのように働いた場合である。」<sup>(58)</sup>

偶然などというものはあってはならないという生の要請は、要するに「死のような重大な結果を彼の身に引きおこすからには、原因にも当然、結果に釣合った重さがなくてはならない」、「何か意図というものがなくてはならない」と考えるところから生じてくる。偶然性の撥無が、妖術師、精霊、タブー、方角、凶運等の表象をたてることによって成就されうるのは、そこに、何らかの意図や目的因が想定されるからである。しかしながら、目的因の想定は、スピノザのいう「無知の避難所」への緊急避難にすぎない。

これに対して、キリスト教倫理は、苦悩そのものに一つの価値を賦与することによって、先の偶然性の撥無という消極的な意味から、積極的な精神的内容をもつものへと変貌せしめたと一般に言われる。前者の場合、苦悩の原因は外にあり、したがって災厄の除去にすぎなかったのに対して、後者では、それが内面化され、苦悩の意味が受け取り直されるからである。ニーチェのこゝとばを借りれば、「苦悩そのものが人間の問題であつたのではなく、＜何のために苦悩するのか＞という問の叫びに対する答えが欠けていることこそ問題であつた。人間、このもっとも勇敢で苦悩に慣れた動物は、苦悩そのものを拒みはしない。否、苦悩の意味、苦悩の目的が示されるなら、人間は苦悩を欲し、苦悩を求めさへする。これまで人類の頭上をおおっていた呪いは、苦悩の無意味ということであつて、苦悩そのものではなかつた。」<sup>(59)</sup> 苦悩は、キリスト教倫理において一つの解釈を得、それによって人類は救われたわけである。

しかし、周知のように、ニーチェは、このような価値定立、価値解釈による救いの構造は生の自己保存のための、いわば、間に合わせの防腐剤にすぎないとし、目的や意味や背後世界を仮設せざるをえない生の衰弱、デカダンスをそこに目撃した。宇宙論的諸価値(目的、統一、真理)の崩壊とともに、人間の生は、再び偶然にさらされることとなる。ライブニッツは、「AがなぜAであつてA以外ではないか」ということを十分に満たす理由がなければ、どんな事実も真でな

く、存在することもできないと考えたが、裏を返せば、偶然的なものとは、自分の存在の理由を自分自身の中にではなく、自分の外に、他者の中にもっているもののことであり、他者の制約によってのみ必然的なものは、他者の制約さえ解除されれば偶然となるからである。

確かに、ニーチェの主張するように、宇宙論的諸価値という制約によって、偶然の代わりに、ある種の必然を置き換え入れることが、かの偶然の撥無という救いの構造とどれだけ違いがあるかは、よく考えてみなければならないであろうが、しかし、ニーチェの考えのような「他者性につきまといわれることのない純粹な自我」、「自己への絶対的な近さ」そのものが、はたして人間にとって可能であるかが別に問われなければならない。

ともあれ、ニーチェ＝ツァラトゥストラは、世界を神々のさいころ遊びの卓台、偶然のための聖なる舞踏場にたとえ、大いなる偶然、すなわち偶然と必然の戯れを生きようとする。さいころの目は偶然によってふり出されるが、一端出た目は必然となる。にもかかわらず、これまで人々は、偶然を肯定することを嫌い、人間の基準に合ったさいころの目が出るまで何べんもさいころをふってきた、とニーチェは言う。かりに世界の一切の事象が必然性をもって厳密に制約されているとしても、その場合、始原すなわち諸制約の端初は偶然であることを免れない。かかる偶然を「原始偶然」と呼ぶとすれば、原始偶然を形而上学的必然として生きることが、ニーチェの運命愛の教説であろう。「絶対的形而上学的必然と原始偶然とは一者の両面に過ぎない。スピノザの〈自己原因〉もシェリングの〈自己偶然〉 das durch sich selbst Zufällige も結局は一つに合するのである。」<sup>(60)</sup> 偶然の剝奪を企てたスピノザ哲学も偶然から免れていないと言える。

ところで、必然的とは、その反対が不可能であること、偶然的とは、その反対が可能であるところのものである。反対の不可能性は矛盾律を予想するので、必然的とは、さしあたって、自己同一的と同じ意味を有している。カントによれば、自己同一が概念の無矛盾性に依拠するかぎり、それは単に可能性の範疇に属するのみで、対象の實在的な述語とはなりえない。前述のように、現存在の認識のためには、思惟の他になお直観がつけ加わらなければならない、そして「総合」はすべからず自己同一の外に出て、偶然にも他のものと合って存立していることであるからである。換言すれば、われわれは、対象が現にあることの必然性をそれ自体においてア・プリオリに認識することはけっしてできず、ただその対象の他の対象に対する関係から推し量ることができるのみである。カントが『純粹理性批判』の原則 (Grundsätze) の体系において、「実体持続の原則」、「因果の法則による時間継起の原則」、「相互作用あるいは共同性の法則による同時存在の原則」のもとに、「経験の類推」を分析した所以である。こうして経験は、知覚の必然的結合の表象として、一つの脈絡 (Kontext) をなし、われわれは「知覚の狂想曲」に陥ることから免れることができる。

そのような機械的 (mechanisch) な連関によって、すなわち、因果関係という他者との関係に入ることによって、偶然的なものは捨象されて、すべては自然必然性へと組みこまれはするものの、しかし、それで偶然性が解消されてしまうわけではない。生命あるいは有機体は、

デカルト哲学がそうであったように、人間悟性にとってあくまで特殊 (das Besondere) であり、普遍 (das Allgemeine) に対して偶然的なものを含んでいると言わざるをえないからである。「一茎の草の産出すら、単なる機械的原因によっては理解することを望みえない」<sup>(61)</sup>のである。美が善の象徴であるように、有機体の組織は、あたかも意図的に、すなわち、目的として技巧的 (technisch) に産出されたかのように見なされるのでなければ、われわれには理解しえない事柄となってしまう。それは、自然概念と自由概念、感性的なものと超感性的なものととの総合において新たに生起する反省的判断力の問題であり、それ故、カントは「偶然的なものの合法性が合目的性である」<sup>(62)</sup>と言うのである。合目的性とは、必然にしてしかもあたかも自由の所産のごとく、おのずから目的にかなうということである。

ひとが自然の所産 (Naturprodukt)、つまり、単なる自然必然性の産物として認識するところのある物を、にもかかわらず、同時に、目的として判定する場合、このような自然的所産は「有機的に組織され、かつ自分自身を有機的に組織する存在者として、自然目的 (Naturzweck) と称せられる。」自然目的であるための要件は、第一に「部分は (その現存在と形式に関して) 全体への関係によってのみ可能である」こと、第二に「諸部分がそれらの形式の原因と結果に交互になることによって、部分は全体の統一へと結合する」<sup>(64)</sup>ことである。ところで、目的手段の関係は、まず原因結果の関係を予想して、これを観念上逆倒してみることによって成立する。結果として産出されるべき目的の表象が、原因としての部分のあり方を決定する (意味判定する) ことによって、可能性と現実性、部分と全体の亀裂に生ずるところの偶然性は反省的判断力において超克される。偶然的なものの合法性が合目的性と言われる所以である。

「根拠なしには何ものも存在しない」という充足理由律に則れば、「偶然的に生起するものは何もない」、「有機体においては何ひとつ無駄なものはない」こととなろう。そうすれば、「自然科学における余所者」<sup>(65)</sup>である自然目的の概念をあえて導入する必要はなかったであろう。しかしながら、カントによれば、「根拠なしに何ものも存在しない」ということは、総合的命題なのであって、「充足理由律は、概念一般にではなくて、感官に関係する。充足理由律を証明した哲学者はまだ存在していない。この命題の証明は、いわば哲学者の十字架である」<sup>(66)</sup>ことに変わりはないのである。

ライプニッツは、思惟の真理とは別に、事実の真理なるものをたて、それを偶然的とみなし、偶然的真理の原理を神の最善の選択に求めた。ライプニッツによれば、もし神が最善を選択する意志を持っていないとしたら、ある可能なものが、むしろ他の可能なものよりも存在するであろう理由はありえない。すべての可能な世界が神の悟性において存在し、その中から神の意志が最善なものを選び、これを現実のものたらしめたのであるから、その反対が可能であるという偶然性は、その時点で超克されたこととなる。ライプニッツ哲学を継承しながら、しかし、カントは神の最善の選択という予定調和的な解決策の道をとらず、偶然の問題を、人間理性の有限性と現実の世界とに関わる総合の事柄としてとらえ、反省的判断力にその解決を委ねた。ところで、人

間理性の有限性において世界に生じ来る偶然、すなわち、可能性と現実性の分離、部分と全体の乖離に生じ来る偶然は、実は、直観的悟性という理念に照らされてはじめて、それとして露わになってくる事柄なのである。カントにとって、偶然の問題は、直観的悟性という理念設定なしには考えられない。

## 5. 直観的悟性

カントは『純粋理性批判』において、すでに、人間理性の限界を告知する限界概念（Grenzbegriff）として、直観的悟性（anschauender Verstand）の理念を想定していた。たとえば次のように言われている。「みずから直観するでもあらうような悟性（いわば、あたえられた対象を表象するのではなくて、自分が表象することによって対象そのものが、同時にあたえられるか産出されるかするような神的悟性とでも言えるような）を考えようとすれば、そのような認識に関して、範疇はまったく意味をなさない」<sup>(67)</sup>と。表象が対象を端的に産出するような生産的創造的な悟性は、神的悟性であって、カントにとって一つの理念にすぎない。しかし理念であることにおいて、それは人間理性の限界を告知せしめるという限界概念の機能をはたしている。それ故、直観的悟性はここでは「単に思惟するのみで直観しない人間の悟性」の対極をなすものとして、消極的に提示されているにすぎない。すなわち、「自己意識によって同時に直観の多様があたえられるような悟性、表象によって同時にこの表象の客観が存在するような悟性があるなら、多様を意識の統一へと総合するという特殊なはたらきを必要としないであろう。しかし、思惟するのみで直観しないところの人間の悟性には、総合ということが欠かせないのである。」<sup>(68)</sup>

直観的悟性の概念がはっきりと打ちだされてくるのは、『判断力批判』の目的論的判断力の弁証論の中の§76と§77の両節においてである。「注」と題された§76について、シェリングは「かくも少ない紙上に、かくも多くの深遠な思索がこめられたことはこれまでになかった」<sup>(69)</sup>と称賛をおしかなかった。田辺元が指摘するように、カント以降のドイツ観念論は、その源をカントの直観的悟性の「思想に発する」<sup>(70)</sup>とさえ考えられる。

さて、直観的悟性は、従来の単に「論証的でない悟性」といった消極的で抽象的な規定から脱して、新たに、「直観の完全な自発性の能力」<sup>(71)</sup>と言われる。それは、神的認識が直観そのものであることを端的に示唆している。とはいえ、この直観は創造的なものであって、われわれの直観のように感性的、すなわち、触発によって生じるようなものではない。そもそも触発されるためには、表象の対象があらかじめ既にあたえられていなければならない、それ故、その対象に依存している、そういう意味で、感性的直観は有限的だからである。神においては、直観することによって、直観された当の物がはじめてしかもただちに現実存在せしめられる。そこでは、実在しない物の可能性とか、実在している場合ならその物の偶然性とか、したがってまた、この偶然性から区別される必然性というような事態を考える必要はないであろう。



ライプニッツは、すべての可能な世界が神の悟性において存在し、その中から神の意志が最善のものを<sup>①</sup>選び、これを現実の物たらしめると考えたが、しかし、可能性と現実性の区別といったことは、概念（概念は対象の可能性だけに関係する）と感性的直観と言う表象源泉の二重性に由来する事柄なのであって、神にはあてはまらない。また、悟性と意志の分離も、創造的な直観にはふさわしくないであろう。むしろ、「神<sup>②</sup>的認識は、直観することにおいて、はじめて直観される存在者をそのようなものとして創造するところの表象作用なのであり、存在者をはじめてから端的に透視して、直接、全体的に直観するので、それは思惟を必要としない」<sup>(72)</sup>と考えるべきである。この点からすると、先に、われわれの内に二つの相異なる表象源泉（感性と悟性）を確認したが、そのこと自体、人間の認識の有限性を意味していたのである。ハイデッガーによれば、「認識の有限性が告示するのは、思惟は直観に固有の仕方<sup>③</sup>で内的に依存しているということ、あるいは逆に、直観を思惟によって規定する必要性があるということ、このことである。」<sup>(73)</sup>

シュライエルマッヘルは、『宗教論』において宇宙の直観を称揚し、宇宙を直観することによってのみ、われわれは無限の中に占める自分の位置を知ることができるとし、次のように定義した。「すべての個物を全体の一部として、すべての制限されたものを無限なものの表象として受取ること……それが宗教である」<sup>(74)</sup>と。しかしながら、宇宙の直観なるものは、当時のドイツ・ローマン主義の影響をもろに受けていて、その概念規定がかならずしも明確とは言いがたい。確かに無限は、悟性による比量的、外延的な総括をもってしては不可能であり、直観の立場からのみ可能であろうが、しかし、対象に依存し、それに合わせてはじめて直観しうるものが、われわれに近づかれうるものとなるという、そうした感性的直観の立場においてではない。宇宙の直観が非感性的直観であるとすれば、シュライエルマッヘルの言う直観はカントの言う直観的悟性と同一ものとなろう。ところが直観的悟性はわれわれ人間のものではないのである。

カントによれば、直観的悟性は「総合的普遍（全体そのものの直観）から特殊へ、すなわち、全体から部分へ進む。したがって、かかる悟性とその全体の表象は部分の結合にともなう偶然性を自らの中に含まない。」<sup>(75)</sup>全体（無限）の表象が、部分（個物）を可能ならしめる根拠を含むからである。また、「全体そのものの直観」が、必然における自由の内在、因果における目的の内在を可能ならしめるので、偶然性は乗り越えられているわけである。

しかし、直観することがいまだ思惟することではなく、思惟することがただちに直観することではないところのわれわれ人間の悟性は、「分析的普遍（概念）から特殊（あたえられた経験的直観）へ」<sup>(76)</sup>進まなければならないが、したがって、普遍のもとにもたらしめべき特殊の中に、どうしても偶然性が介在せざるをえないのである。「われわれ（人間）の悟性の普遍によっては、特殊は規定されず、そして互いに異なる事物が、共通の標徴において一致しながら、われわれの知覚にどのような仕方<sup>④</sup>で現れてくるかは、偶然である。」<sup>(77)</sup>知覚に現われくる偶然と言っても、この場合、単に一つの直接的なもの、ただ有るとだけ言えるもの、いわゆる直接性の極限、事実性のことを意味しているのではなく、たとえば眼前に知覚される一つの鋭角三角形において、その

図形自体には、何らかの普遍的な規則性が存在するにせよ、しかし、三角形一般（全体としての三角形）に対すれば、それはやはり特殊な三角形であって、なぜ直角や鈍角でなく鋭角の三角形なのかの理由が、悟性的普遍によっては規定されない以上、偶然的であるという意味である。かかる偶然性は、全体そのものの直観としての直観的悟性において乗り越えられる事のできる偶然性である。

宇宙の直観とは、全体がただちに部分を限定する立場であるとすれば、はたして人間にとって、それは可能であろうか。西田幾多郎は『善の研究』で知的直観にふれて「モーツァルトは楽譜を作る場合に、長き譜にしても畫や立像のやうに、その全体を直観することができたといふ、單に数量的に拡大せられるのではなく、性質的に深遠となるのである」<sup>(78)</sup>と言っている。天才には、部分が全体から必然的に流出する直観的悟性があるいは可能かもしれないが、しかし、一般的には、われわれは「今」、「此処」の近さに接すれば全体を見失い、遠く展望が広がれば、部分との親密なふれあい（リアルなもの）は失われてしまう。絵画における伝統的な遠近法の画法は、その忠実な証左である。遠近法によりながらこの矛盾をあえて一つの画面に表現しようとしたのが、15、6世紀のネーデルランドやドイツの風景画に見られる細密な俯瞰図であろうが、画面において全体と部分との関係が十分に有機的であるとは言えない。

近代絵画の濫觴といわれるセザンヌの絵画は、その点、示唆に富んでいる。セザンヌは、画面に一つの世界を実現させるために、複数の視点を導入して不思議な構図を構成してみせた。たとえば、セザンヌの静物画の代表作である「籠のある静物」においては、籠は横から、壺は上から、砂糖入れは斜めから見られた形で描かれ、それらが置かれているテーブルは左側が高くなって傾いている、といった調子である。これは、明らかに現実とは異なった自立した世界の構成であり、後にピカソのキュビズムへと展開されていく手法となるが、ここで大切な点は、第一に、横、上、斜めといった複数の視点の導入である。かりに直観的悟性（一つの全体をそのままに把握する直観）が人間にとって可能であるなら、そのような試みはなされる必要がないであろう。しかしわれわれは、たとえば直角でありかつ鋭角でありかつ鈍角であるような三角形をけっして直観することはできないのである。複数の視点の導入は、全体そのものを一挙に直観しえない人間にとっての一つの打開策であろう。

セザンヌの静物画を考える場合大切な第二の点は、籠も壺も砂糖入れもテーブルまでもが、バラバラでありながら、全体の構図としては、どれ一つとして動かしえない位置を占めていて、かりに色や形が一つでも変化すれば、全てが崩れてしまうということである。ちょうど新しい星の一つの加入によって、それまでの布置の全体が揺ぎ、新しい星座の構築が求められるように、セザンヌの努力もそこにあった。実際、構図が決るまで、りんごが腐ってしまうほどに何日もかかったと伝えられている。セザンヌの作品には、画家の直観ということではすまされない、構成的な営みがはたらいていたと考えなければならない。周知のように、セザンヌは自然を球と円錐と円柱の三つの要素に分解し、これら三つの要素からの構成が自然にはかならないという絵画理論を

実践していたのである。いずれにせよ、メルロ＝ポンティの言うように、「物と世界とにあたえられている存在意味の批判」として、「視覚的画像の批判を表象の批判へと一般化すること」<sup>(79)</sup>が求められる。

## 6. 結 び

「意識」について語られるようになったのはデカルト以降のことであるが、唯一確証しうる自知のはたらきとして、あるいは、自らを吟味する反省的なはたらきとして、あるいは対象認識の可能的基盤としてだけでなく、意識が、更に、世界ならびに神認識のオルガノンとして、哲学において特権的な位置を獲得したのは、ドイツ観念論においてである。意識の内に現われた事物は、意識によって確証されうるが、それを確証する意識のはたらきそのものは、いかにして確証されうるか。ドイツ観念論はその問いから始まった。具体的には、フィヒテの『全知識学の基礎』の「表象の演繹」やシェリングの『超越論的観念論の体系』が挙げられよう。ヘーゲルの『精神現象学』も「意識の経験の学」として徹底的に意識を主題にしたものにはかならない。

ドイツ観念論によって、「意識」は深みと広がりにあたえられた。しかし、にもかかわらず、意識とは何かと問えば、その答えは依然として容易ではない。意識は、ある時は知的直観の翼を得て飛翔し、またある時は精神へ実体化されることによって、換骨奪胎せしめられたからである。ロックは『人間知性論』を書くにあたって、「知性は、目のように、われわれに他のあらゆる事物を見させ、知覚させながら、自分自身に少しも注意をはらわない」<sup>(80)</sup>と言ったが、同じことが意識についても言えるように思われる。ロックはこのアポリアを打開するために、直接、知性を分析することをやめて、知性の対象である「観念」を設置し、観念の道を丹念にたどることによって、知性のはたらきを客観化しようとしたが、われわれも、意識を知ろうとすれば、意識の内の事実たる「表象」の立場にたち、表象の道をたどるしかないように思われる。

ヘーゲルが『精神現象学』で意識に関してなした決定的な述定、たとえば、「意識は、自分があるものから区別するが、同時にこのものに自分を関係づける」<sup>(81)</sup>とか、「意識は、一方では対象の意識であり、他方では自己自身の意識である」<sup>(82)</sup>という述定は、先に明らかにしたように、表象の構造そのものの規定にはかならず、意識の諸構造はすでに表象の諸構造に対応しているのである。ここで大切なことは、意識は前もって自分から区別しておいた対象を表象するのではなく、意識は表象作用へと歩み出ることによって、自分とは区別された対象をそれとして、はじめて、知りうるということである。「表象する（前に立てる）ことが意識のすべての仕方を司っている」<sup>(83)</sup>のである。とはいえ、表象の道は、前述のように、表象という形式の有限性の自覚を伴うのであって、それは、直観的悟性がわれわれのものでないことから由来する帰結なのである。

さて、世界に対するわれわれの関係が表象という形式をとらなければならない時、そうした世界は一個の観念的な内的対象にすぎず、世界そのものは、それとは別に、つまり、表象の向こう

側に、物自体的に存在すると思えなければならないであろうか。あるいは、表象という再現前化としての世界の背後に、原型としての真実在の世界が想定され、絶対者の臨在、デリダのいう現前の刑而上学として、世界はとらえられなければならないであろうか。表象が、再現前化されたものの現前としての「相貌を見てとること (Ersehen des Gesichtes)」<sup>(84)</sup>である時、何が視野の内に収められたのであろうか。これらの問いについては、ひとまず、われわれは現象学的に判断中止することが許されよう。ただわれわれは、メルロ＝ポンティとともに、次のように言うことができる。すなわち「意味は見えないものであるが、しかし、この見えないものは見えるものと矛盾するものではない。見えるものそれ自体が見えない骨組をもっているのであり、見えることのないものは見えるもののひそやかな裏面なのであって、それは見えるもののうちでしか現れず、それは Nichturpräsentierbar [根源的に現前しえないもの] であるが、そのようなものとして世界のうちで私に呈示される。」<sup>(85)</sup>

注

- (1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 370
- (2) ibid. B 131
- (3) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke (hg. E. Cassirer), Band IV, S.270
- (4) ibid. S.257
- (5) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Werke (hg. E. Cassirer), Band V, S.81
- (6) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 93
- (7) Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, S.169～170
- (8) Kant, Kritik der Urteilskraft, Werke, Band V, S.246
- (9) Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, S.180
- (10) ibid. S.169
- (11) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke, Band IV, S.254
- (12) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 1
- (13) Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, S.549
- (14) ibid. S.75
- (15) 西田幾多郎著『哲学論文集第七』 全集第十一巻 375ページ
- (16) Leibniz, Monadologie, § 14,
- (17) ibid. § 17
- (18) ibid. § 21
- (19) ibid. § 56
- (20) ibid. § 7
- (21) 下村寅太郎著『ライブニッツ研究』 著作集7, 293ページ
- (22) Leibniz, Monadologie, § 6
- (23) ibid. § 74
- (24) 渡辺 格著『生命科学の世界』 参照
- (25) K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels (『鏡の背面』谷口 茂訳 p.105)

- (26) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 369
- (27) ibid. A 370
- (28) ibid. A 370
- (29) Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Gesamtausgabe, Band 41, S.245
- (30) ibid. S.145
- (31) Heidegger, Kants These über das Sein, Band 9, S.453
- (32) Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Band 41, S.192
- (33) ibid. S.140
- (34) ibid. S.192
- (35) ibid. S.144
- (36) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 13
- (37) ibid. B 308
- (38) ibid. B 33
- (39) ibid. B 1
- (40) ibid. B 332
- (41) ibid. B 350
- (42) Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, S.138~139
- (43) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 75
- (44) Locke, An Essay concerning Human Understanding, p.122
- (45) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A IX
- (46) Heidegger, Holzwege, Band 5, S.209
- (47) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 316
- (48) ibid. B 327
- (49) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S.64
- (50) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 326
- (51) ibid. B 317
- (52) ibid. B 319
- (53) Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, S.99
- (54) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 67
- (55) ibid. B.321
- (56) Leibniz, Monadologie § 51
- (57) Descartes, Meditationes de prima philosophia, hg. L. Gäbe, S.109
- (58) Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, p.155 (『道徳と宗教の二つの源泉』森口美都男訳)
- (59) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Werke (hg. Colli u. Montinari) VI2, S.429
- (60) 九鬼周造著『偶然性の問題』 全集第二巻 239ページ
- (61) Kant, Kritik der Urteilkraft, Werke, Band 5, S.489
- (62) ibid. S 483
- (63) ibid. S 452
- (64) ibid. S 450
- (65) ibid. S 468
- (66) Kant, Vorlesungen über die Metaphysik, S.35
- (67) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 144
- (68) ibid. B 139
- (69) Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen

Wissen, Originalausgabe, Band I, S.242 Anm.

- (70) 田辺 元著『カントの目的論』 全集3, 47ページ
- (71) Kant, Kritik der Urteilskraft, S.485
- (72) Heidegger, Kants These über das Sein, S.23~24
- (73) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, S.55
- (74) Schleiermacher, Über die Religion, Werke (hg. Braun u. Bauer), Band 4, S.244
- (75) Kant, Kritik der Urteilskraft, S.486
- (76) ibid. S.486
- (77) ibid. S.485
- (78) 西田幾多郎著『善の研究』 全集第一巻, 41ページ
- (79) Merleu-Ponty, Le visible et l'invisible (『見えるものと見えないもの』 滝浦、木田 訳 370ページ)
- (80) Locke, An Essay concerning Human Understanding, p.25
- (81) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S.70
- (82) ibid. S.72
- (83) Heidegger, Holzwege, S.145
- (84) ibid. S.145
- (85) Merleu-Ponty 前掲書 311ページ

(1990. 9. 17 受理)